

***Abitare la dimora della Wahnstimmung,
uno sguardo fenomenologico sull'esperienza umana e psicopatologica.***

di Daniele Pavese

C'è una radura umana in cui l'esperienza naturale del mondo, con il suo carattere aproblematico, viene meno; è una zona di confine, rischiosa ed inabitabile, che con facilità la psichiatria dei grandi manuali diagnostici ha cestinato; è la *wahnstimmung*, quell'atmosfera delirante, in cui il terreno sotto ai piedi sembra vacillare, in una *durata sospesa*, per come l'ha definita Di Petta, che non è stata ancora arginata dal delirio strutturato. Lì sta l'uomo, ogni uomo che è interpellato dal farsi domanda della sua vita, lì sta la sfida dello psicopatologo che incontra un'esperienza così estrema; *starci*, ma in che modo e, soprattutto, di fianco a *chi*? E il delirio che tipo di soluzione rappresenta per un soggetto che è portato nel luogo più autentico, quello in cui *l'Esserci è portato di fronte al proprio Essere*?

Il delirio tra comprensibilità ed incomprensibilità

Se le tracce della manifestazione delirante permangono con estrema labilità nei manuali diagnostici è però a costo della fissazione dell'accezione di incomprensibilità di cui il termine si fa carico. Il primo a descrivere la percezione delirante è stato Jaspers; egli separa nettamente deliri primari ed idee deliroidi. Tale divisione, pur nello sforzo di creare una psichiatria empaticamente intuitiva, ha segnato quasi un secolo di disciplina psichiatrica. Le seconde sono idee che risultano in modo comprensibile da altri processi psichici, magari insorgenti da uno stato d'animo transitorio; a queste appartengono le fugaci illusioni provocate da precedenti disturbi di personalità, da eventi esperenziali di vita a grossa valenza traumatica. Per Jaspers vi fanno parte i deliri depressivi, di grandezza, persecutori, di gelosia e reattivi ad eventi esterni importanti .

I primi invece rappresentano le esperienze deliranti primarie originarie che presuppongono una modificazione radicale della coscienza di significato. Essa investe del carattere

delirante tutta la realtà percepita e quindi le determinazioni quali le rappresentazioni, i ricordi e tutte le esperienze vissute insomma. Il vero delirio è dunque qui una radicale trasformazione della personalità; il malato domina una nozione trasformata della realtà che assume carattere di incorreggibilità, nonostante le forme di pensiero siano intatte, così come le capacità logiche. La percezione delirante si riferisce ad una percezione cui viene attribuito, senza un motivo conforme alla ragione (razionale) o al sentimento (emozionale), un significato abnorme, generalmente nel senso dell' autoriferimento. Questo significato è inteso come qualcosa di importante, di profondo, di penetrante, in certo qual modo di personale, come se dalla percezione parlasse una realtà più elevata.

Secondo Jaspers l' ambiente è cambiato, ma non dal grossolano punto di vista sensibile, le percezioni sul piano sensoriale sono immutate.

Calza benissimo, per descrivere tale condizione di modificazione fine, che penetra tutto di una colorazione incerta, sinistra ed avvolgente, il termine Stimmung, che lo psichiatra conia per descrivere il momento atmosferico di tale vissuto.

Queste vere idee deliranti sono per lo psichiatra tedesco qualcosa di fenomenologicamente ultimo, dal carattere inderivabile. L'ambiente in cui nasce il suo Allgemeine Psychopathologie, nonostante il mirabile tentativo di accostarsi al discorso delle nascenti Scienze dello Spirito, proposto da Dilthey, è ancora permeato del carattere positivisticò, che dà adito alla tradizione del senso comune improntata sull'incomprensibilità delle psicosi e sulla primarietà del substrato anatomopatologico. Sostenere il carattere inderivabile, primario del delirio significa ribadire l'alienità incomprensibile di tale sintomatologia, spostando il confine patologico un una zona più organica, ma comunque ribadendo bene l'inaccessibilità di tale forma di essere-nel-mondo.

Siamo ancora lontani dall'elaborazione di un metodo che consenta allo psicopatologo di informarsi ed esprimersi in modo da poter partecipare ad altri lo stato d'animo altrui preso in esame; la comprensione soggettiva assume tonalità ineffabili e, se da un lato ha il pregio di non oggettivare il paziente, dall'altro non è ancora in grado di seguire le modalità esistenziali in cui si declina la sua presenza.

La linea di recisa demarcazione, che stralcia la fenomenologia soggettiva, jaspersiana da quella obiettiva husserliana in psicopatologia, si realizza nel fatto che quest' ultima intende accedere direttamente ai fenomeni riguardandoli nella loro datità semantica e nella loro

radicale donazione di senso; e questi indipendentemente dall'essere soggettivamente comprensibili od incomprensibili.

Intorno alla lingua del Wahn

Rimaniamo con Jaspers nella perpetuazione del comune sentire, popolare e psichiatrico, formato intorno al delirio. Lo stesso termine (Wahn in tedesco) deriva dall' antico tedesco wahn che significava 'vagare'; eloquente il fatto che tutt' oggi in tale lingua si utilizzi la stessa parola sia per indicare il delirio che la follia.

In italiano l'etimologia del termine (de-lira) emblematicamente ci ripropone il problema dello scacco della comunicazione che quest' esperienza produce. La lira era l'antico modo di nominare l'aratro ed il suffisso de- richiama il movimento trasbordante che esce dal solco prefissato per, magari, perdersi in sentieri avvolgenti, incongrui, ridondanti.

Se la parola, densa e radicata nell' esperienza, non si limita ad essere eco di un significato oppure significante strumentalmente e convenzionalmente stabilito, quanto piuttosto 'Casa dell' Essere', allora essa va a creare una realtà viva e risonante, che illumina la catena di interconnessioni storiche ed i rimandi significativi che ha creato. Per fare in modo che il linguaggio non sia semplicemente chiacchiera bisogna sicuramente abbandonare la tradizione che ha trattato il rapporto parola-cosa in un'ottica semplicemente reificata: ora strumentale, in cui un segno è convenzionalmente applicato al suo referente per renderlo gestibile, come un' etichetta che fa rimanere sullo sfondo e annichilita la cosa cui si riferisce, ora onomatopeica, in cui la parola richiama nettamente la sonorità della cosa e tutto lo spazio del "gioco linguistico" è sproporzionato in favore del referente. L' approccio qui seguito va invece incontro alla potenza trasformativa che ogni parola possiede. Essa si spacca al suo interno divenendo 'medium'¹ e sdoppiandosi nella sua funzione mimetica (di ripresa della realtà) ed espressiva (creatrice di una realtà nuova). "Dio dà ad ogni cosa un segno; l'uomo lo deve cogliere e dare il nome rispettoso della natura che gli è stata attribuita"². La divinità, nella tradizione biblica, crea il mondo, ma è l'uomo che, dando il nome giusto alle cose, (nel ruolo di Adamo) le compie. Vi è dunque una compartecipazione tra l' espressività della cosa e l' espressione linguistica che la illumina.

¹ Benjamin W., *Angelus Novus*, 1916, pag. 147

² Caprerì M., *Antico Testamento*, 1973, pag. 30

Come per Heidegger³, l'uomo deve ascoltare la lingua (muta e silenziosa) con cui l'Essere si manifesta, e compiendo non una fotografia istantanea della cosa, quanto piuttosto un ritratto (né inventato fantasiosamente, né riprodotto mimeticamente) sonoro (Laut-bild), rende la parola una viva parola di carne che continua la sua vita dentro e parallelamente al fondo da cui è stata sottratta, da cui è scaturita. Le modificazioni di senso che questa ha subito chiarificano la realtà che questa ha, di volta in volta, illuminato ed ogni sua nuova applicazione ne modifica il significato, in un gioco ermeneutico che circolarmente non ha mai fine. Il discorso etimologico intorno alla parola "delirio" lungi dall'essere fine a se stesso richiama subito il fondo su cui si specchia, ovvero quello dell' impossibilità di una comunicazione propriamente umana e dell' articolazione dell' intersoggettività.

Il paesaggio della Stimmung

Vagando intorno ai rimandi che "l'andar fuori" etimologico della parola ci ha riproposto, è il momento di virare nettamente verso la strada che cerca di avviarsi ed accedere alla comprensione della Wahnstimmung e del suo rapporto con il delirio strutturato.

Nel Trattato di Psicopatologia Jaspers delinea per la prima volta tale esperienza vissuta come qualcosa che precede l'avvento psicotico e conia il termine, dapprima inesistente, ad usum psicopatologico. Tale carattere prodromico è attestato anche dal carattere di attesa cui rimanda il termine Stimmung, che sarà centrale in tutta la mia osservazione.

Questo è stato tradotto in italiano con Umore, che però rimanderebbe ad uno spazio ormai svuotato della sua rappresentatività; nella medicina ippocratica l'umore richiamava alla dinamica dei fluidi, ad una pregnanza semantica che la caducità e transitorietà a cui allude l'uso psicologico attuale del termine ha ormai perso. Piuttosto che umore, la locuzione "stato d'animo" ha tutta un'altra risonanza, così come "atmosfera".

Quest'ultima risulta fenomenologicamente molto appropriata perché ammette che la percezione degli oggetti non sia un processo cognitivo del tipo bottom-up, che partendo dalla mera sensazione atomistica ve ne aggiunge altre per giungere ad una sintesi finale; piuttosto, grazie anche al contributo della Gestalt, la geografia ambientale assume tonalità espressive decisamente personali, che si stagliano sullo sfondo come forme significative ed espressivamente connotate." Un oggetto appare attraente o ripugnante prima di

³ Heidegger M., Essere e Tempo, 1997

apparire nero o azzurro, circolare o quadrato”⁴, la trascendenza degli oggetti è subito immanentizzata nei modi di apparire alla coscienza; non vi è neanche più la necessità di prendere in prestito il costrutto di “proiezione” dall’ ambito psicoanalitico, perché la psiche qui è originariamente aperta al mondo (ex-siste, cioè sta subito fuori), non va intesa come un apparato interno da cui possono essere estratti e trasferiti all’ esterno idee ed affetti. In tal senso ogni presenza umana è per sua natura un’ apertura, un progetto-gettato il cui stato d’ animo che lo coinvolge crea un mondo esterno (um-welt) che si caratterizza per la peculiarità di non essere la realtà naturalisticamente intesa che ci sta di fronte. Lo stesso Binswanger⁵, con la sua Daseinsanalyse di ispirazione heideggeriana, getta una luce sull’ aspetto emotivo (gestimmtheit) che caratterizza il Dasein, anche quello delirante, nel momento in cui afferma che “la libertà è la condizione di possibilità del sentirsi-situati; nel sentirmi situato in quanto abbandonato all’ ente (immerso-in-esso), l’esserci viene connotato emotivamente, trova fondamento.” Nel delirio l’esserci non si abbandona alle cose e le lascia essere, è dominato da una propria ininterrotta disposizione che rimane invariabilmente predominante, nella forma dell’essere alla mercè di un terribile spaesamento.

Ma il non-ritrovarsi-più fa già parte del delirio strutturato, mentre la mia attenzione sulla Stimmung voleva rimanere ancorata a quel terreno senza gravità, che è ancora sospeso acrobaticamente tra i luoghi sicuri e ricoperti della “normalità” e quelli svanenti e stranieri, nella loro lontananza, del delirio.

Per questo è solo attraverso una sosta nella luce che promana dal termine Stimmung, che ci si può avvicinare all’ atmosfera diffusa che inquieta l’emergere del delirio. ‘Bestimmt’, come afferma Callieri⁶, si usa correntemente per pronunciarsi in un accordo, in un’ intonazione con quanto l’altro sta dicendo.

Trasposto sul piano musicale il termine va ad indicare il momento in cui l’orchestra, prima dello spettacolo, prova gli strumenti per cercare la consonanza. E’ raffigurato dunque quel momento magico in cui lo svanire della musicalità autonoma permette l’ emergere momentaneo ed improvviso dell’ armonia che verrà poi proposta nel concerto, in un instabile equilibrio in cui sonoramente le melodie accattivanti ma estranee di ogni strumento sembrano prendere vita propria , proprio nel momento in cui stanno facendo lo

⁴ Koffka K. , Cit. in Galimberti U., Il corpo, 2003, pag. 122

⁵ Binswanger L., Delirio, 1990, pag. 12

⁶ Callieri B., Quando vince l’ombra, 1982, pag. 59

sforzo di accordarsi. Il pubblico nel frattempo, che è l'uditore della stimmung, è in attesa, ma in una situazione bisbigliante e perplessa, a causa delle sonorità lontane che provengono dall'orchestra.

Il concetto dal piano acustico slitta metaforicamente anche a quello cromatico, che richiama subito i toni e le sfumature del chiaroscuro, gli adombramenti che permettono di vedere a fatica, che non mostrano mai la figura in tutta la sua forma chiara e distinta.

Riprendendo, dopo l'exkursus etimologico del termine, la storia critica del concetto di Wahnstimmung, si seguirà il sentiero illuminato da Callieri che vede nello spostamento dell'accento dal wahn alla stimmung, la chiave di volta per avvicinarsi a tale esperienza di frontiera.

Wahnstimmung e suo rapporto col delirio strutturato

Nel suo lavoro del 1962⁷ per la prima volta la Wahnstimmung (da qui abbreviata in WS) viene studiata come esperienza modale in sé, separata dalla sua necessaria evoluzione delirante. Centrarsi sulla stimmung significa per lui occuparsi essenzialmente dell'atmosfera delirante come esperienza vissuta in sé e non solo in vista dell'imminente ed incombente delirio.

Si può generalizzare il fatto che lo sguardo sulla WS sia stato nella storia psichiatrica di questo secolo sempre di tipo retrospettivo, come un campo di preparazione o un pre-stadio del delirio, mentre Schneider, maestro di Callieri, afferma che "la percezione delirante non è deducibile da uno stato d'animo. In questo stato d'animo le percezioni in più modi significano già qualcosa, ma ancora nulla di determinato. Proprio a causa di tale indeterminatezza questo non può fornire, da punto di vista tematico, alcuna direttiva per l'ulteriore percezione delirante"⁸. Egli insiste sulla non derivabilità della WS e sul suo carattere d'irruzione immotivata, ma per avvicinarci di più all'oggetto in questione è decisivo riportare qualche stralcio di resoconti di pazienti, quelli di Callieri nella fattispecie, dai quali emerge il carattere spaesante ed orrifico di tale esperienza..

Questo è Edmondo 27 anni, saldatore. Non ha precedenti familiari e personali, negativi i reperti organici e liquorali. Entra in clinica, provenendo direttamente dall'aeroporto, in preda a vivissima agitazione ansiosa. Riferisce che da circa 20 giorni *si sente cambiato*, si

⁷ Aspetti psicopatologici e clinici della wahnstimmung, citato in Di Petta G., Il Mondo Sospeso, fenomenologia del presagio schizofrenico, 1999

⁸ Gozzetti G. Cappellari L. Ballerini A., Psicopatologia fenomenologica delle psicosi, 1999, pag. 101

è accorto che gli succedono fatti strani. Spesso assume un'espressione attonita, si guarda intorno *perplesso*, smarrito.

“Da circa 20 giorni, mi sono accorto che mi succedono cose strane: il lavoro mi è divenuto a poco a poco impossibile, misuravo i pezzi da saldare, ma questi diventavano ora più corti ora più lunghi. Misuravo, rimisuravo, ma non mi ci raccapezzavo mai. Mi pareva che tutti ridessero di me. Avevo sogni paurosi, la radio non andava più, come se le stazioni fossero state cambiate... Sentivo di non essere più normale come prima, mi sorgevano tanti interrogativi ai quali prima non pensavo nemmeno... mi sentivo tanto strano da non riconoscermi, non ero più io, non sentivo e non vedevo più come prima. Mi sembrava che la gente sragionasse, tutto era un incubo, un incubo inverosimile.. Mi portarono improvvisamente in ospedale, ero solo in una stanza; quando venne il dottore si sedette sul letto ed io ebbi l'impressione che nella stanza ci fosse il presidente dell' ARAMCO, quello morto nel '51. Io non l'avevo mai visto, nemmeno il cadavere eppure sentivo che era lì..non so spiegare, è una specie di presentimento, un sapere di cose inverosimili..

Emergono qui i caratteri prototipici di questa esperienza fluttuante ed atmosferica che in uno dei più recenti Trattati di Psichiatria⁹ sono inquadrati come :

“Atmosfera di allarme attraverso l'impressione dell' estraneità, il cambiamento, l' esser colpito in se stesso, nell' ambiente circostante ed in prima persona, lo scuotimento, il terribile, la minaccia, l' attesa densa di angoscia, lo sconvolgimento della collera, la diffidenza, l' insicurezza, la perplessità, l' esser schiacciato. La WS può essere diffusa, essa deve non aver ancora trovato un determinato contenuto da tematizzare.”

E' come se il paziente divenga consapevole dell' angoscia, quale struttura ontologica dell' Esserci, come il luogo autentico, la dimora in cui “l' Esserci è aperto a se stesso nel suo Essere”¹⁰.

La domanda infinita

La domanda, antica ed avvolgente che Jaspers ci riporta, tratta dalla malata di Sandberg, è ancora lì, immobile nel suo presentarsi, inconclusa e spazientita di fronte ad ogni (debole e salvifico) tentativo di elusione acquietante.

⁹ Faust V., Psichiatrie. Ein Lehrbuch für Klinik, Praxis und Beratung, 1995, Op. Cit. In Di Petta, Il Mondo Sospeso, 1999, pag. 140

¹⁰ Heidegger M., Essere e Tempo, 1997, pag. 196

“C’è qualcosa, è accaduto qualcosa, sento che sta accadendo qualcosa, sento che qualcosa c’è ma non so che cosa....Dimmi, che cosa c’è?”¹¹

E’ la semplicità stessa della domanda a trasmettere una sensazione di unheimlichkeit, di svelamento di un fondo estraneamente inquietante nell’ovvietà del familiare, di ciò che mi risulta noto, aproblematico, ben radicato nella sua identità.

Certo per me-che-vivo abitualmente nella fluidità di una vita salda sui pilastri della continuità del mio stato di coscienza la domanda semplicemente è senza senso, come chiedere ad un amico “Cos’ hai di fronte a te?”. E’ evidente che mi parlerà di quel qualcosa che ha di fronte, anzi del tutto che ha di fronte, mi dirà che c’è il mondo, ci siamo noi che stiamo parlando, c’è la vita, gli altri.

Ma l’anima smarrita, nella sua vitalità pienamente umana prima che della sua collocazione psicopatologica entro una facile e definitiva categoria nosografia, naufraga, perdendosi nella radura nebbiosa, da dove, una volta giunti, non si può, forse, più avere qualcuno che aspetta rassicurantemente fuori; ma prima dell’ eclissarsi definitivo al cospetto del mondo del delirio (unica ancora di salvataggio) tale presenza, nel suo svanire, lancia una Sinnfrage, una domanda piena di senso che merita di essere accolta, merita un eco di risonanza.

Di Petta ha scritto parole memorabili sull’ incontro con tale occasio-fugax, colta nell’ atto del suo manifestarsi o nella dissolvenza ormai strutturata di ogni schizofrenia; *“davanti al medico il dramma di un altro uomo si sta consumando, di un’altra storia che si sfilaccia in continuazione, come un filo insopportabile su di un abisso; un’ altra esistenza transita veloce come un’ ombra sul muro, come una musica che si sofferma un solo istante e poi si allontana, senza che qualcuno l’ abbia mai intesa e colta. Lo psicopatologo che vuole esserci, allora, ci sta tutto, come il suo alter che ha di fronte, perché egli lo sente tutto, lo infila e lo imbercia al volo, si cala con lui fino al limite dell’invalidabilità, non fin dove vuole, ma fin dove può. Un uomo, in quel momento sta impazzendo sotto ai suoi occhi; tra un minuto solo, forse, quell’ esistenza lì non ci sarà più, rovina di crollo e polvere e quell’ uomo lì sarà altrove, assai difficilmente raggiungibile.”¹²*

Allora il senso della domanda che la malata di Sandberg ci propone si ripete come un’ eco in tutti gli odierni malati le cui condizioni liminari nascono in compagnia di questo scomodo avamposto.

¹¹ Jaspers K., Trattato di psicopatologia, 1964, pag. 106

¹² Di Petta G., Op. Cit., pag. 62

Si comprende allora che tale quesito (tanto metafisico, quanto drammaticamente vissuto), non nasce ex-cathedra, come problema filosofico risolvibile per ragionamenti logici e sillogistici, ma si fa breccia nelle lacerazioni della carne psichica di alcune presenze. Bisogna, come suggerisce Heidegger, “immettersi nella necessità di questo domandare, [...] quando ogni consistenza delle cose sembra venir meno ed ogni significato oscurarsi, la domanda risorge. Capita a ciascuno di noi di essere, almeno una volta, sfiorato dalla forza nascosta di questa domanda, senza ben tuttavia rendersene conto.”¹³

Eppure Il carattere di *stimmung* qui si ontologizza e diventa situazione emotiva fondamentale che trova spazio nella descrizione heideggeriana dell' *Angoscia*; questa indefinibile emozione di base è assimilabile a quella *situatività* che caratterizza l'uomo nel suo autentico essere-nel-mondo, dal momento che tutta l'esistenza del malato è totalmente coincidente con lui, lì, proprio nel paradossale non-luogo che la WS occupa.

Chiaroscuri dell' angoscia

Tale situazione emotiva si definisce in un modo nettamente diverso rispetto a quella sensazione sensazione ansiosa che si rapporta esclusivamente ad un oggetto ben definito, come nel caso della paura. Eco risonanti si trovano nella psicoanalisi delle origini di Freud ¹⁴, in cui le peregrinazioni semantiche sono tali che è impossibile estrapolare un corpus teorico unico dall' analisi delle sue fonti.

Ci si può però avvicinare al movimento scivoloso del costruito, notandone la progressione dall'ambito meramente *energetico-pulsionale* a quello più ombroso *relazionale*.

Nel primo la nevrosi d'angoscia si formerebbe in seguito ad un bisogno sessuale inespresso, in cui la libido verrebbe privata dell'oggetto di soddisfazione e rimarrebbe perciò librata e fluttuante; la tensione a livello fisico è incapace di trovare uno sfogo psichico e conseguentemente si mantiene nel canale fisico, traducendosi in sintomi somatici. Similmente all'isteria anche qui è in atto una conversione per cui lo stato affettivo penosissimo, per la sua intollerabilità, tende a convertirsi appunto in manifestazioni morbose, i sintomi, tramite i quali, difensivamente, l'io cerca di scappare dalle esigenze della libido. Ma di che cosa si angoscia propriamente, realmente, l'io? Sicuramente per Freud l'io teme di gran lunga una minaccia proveniente dall'interno del suo apparato

¹³ Heidegger M., *Essere e Tempo*, 1997, pag. 250

¹⁴ Cagnello D., *Alterità e alienità*, 1977

psichico (la libido), piuttosto che quella che proviene da un oggetto esterno, anche se assunto ed esperito in una dinamica fobica.

Ma perché l'io è così debole di fronte alla sua libido, che quando essa emerge con la sua irrefrenabile brama, fugge nell'angoscia?

Questa è la domanda che si pone Freud e che gli permette, all'interno della cornice teorica da lui inizialmente tracciata, di fare un salto di qualità. La sua attenzione si sposta allora sulla psicopatologia fobica, nella prima infanzia, in cui osserva due manifestazioni particolarmente diffuse: la paura dell'oscurità e quella del restare soli. Tale punto della lezione freudiana è decisivo perché si accerta che non sono né il buio né l'isolamento di per sé a rappresentare l'oggetto causale della fobia, quanto il loro significato decisamente simbolico, l'*Erlebnis* cui si riferiscono. È la lacerazione dalla simbiosi interumana con la madre, la scomparsa definitiva dell'immagine materna, che nel periodo adulto, nella forma dell'angoscia nevrotica, rimarrà sepolta e rimossa nell'inconscio. Tale fenomeno, nella maturità, sarà la ripetizione dell'esperienza di un sottratto ed insostituibile oggetto d'amore, che nell'infanzia viene angosciosamente perso.

L'accento, anche in tutta la tradizione post-freudiana, si sposta sulle relazioni oggettuali e sulle dinamiche del processo di separazione-individuazione. La nascita sarebbe già una presa d'atto dell'irrimediabile distanza dall'Uno (biologico) prenatale, mentre la fase fusionale il miraggio di una relazione puramente narcisistica, la messa in opera di un impossibile. Madre e figlio si riconoscono in uno sguardo che è obbligato a sedursi reciprocamente per incontrarsi, in cui ognuno si riconosce nel desiderio dell'altro. Ma tutto nasce da una frattura, da una delusione, una crepa, nasce come risposta impossibile all'angoscia. "Insieme siamo il mondo e niente e nessun altro riuscirà a piacerci"¹⁵. Insieme madre e bambino ignorano il lutto della separazione, l'emergere delle differenze ed il padre è di troppo, o meglio non esiste, o va espulso. Lo spazio nella nuova coppia è cementificato, non c'è posto o accesso per la domanda, per le parole in questo sguardo marmoreo. In tale situazione non si cede all'Edipo del tre, il "non" paterno viene sospeso, si preferisce il due che ambisce ad un ricongiungimento impossibile, in cui si ama il tabù dell'indifferenziazione dei corpi, degli esseri, dei sessi, dei nomi; tutti i nomi si equivalgono, sono interscambiabili come le persone. In questa onnipotenza narcisistica i transiti sono aboliti, il soggetto non sceneggia i fantasmi veri (quelli edipici), non c'è spazio per il gioco dei desideri come incontri-con-l'altro-da-me. Ma il velo illusorio e tentatore di tale fase

¹⁵ Racamier P., *Incesto ed Incestuale*, 2003, pag. 78

viene messo a dura prova dall'assenza (più o meno prolungata) della madre, difficilmente gestibile.

Come può il bambino porsi nei confronti di una così intollerabile frustrazione? Come può farsi equilibrista nei dintorni del vuoto, stringere dei nodi che disegnino le cavità, le zone bucate? E' lo stesso Freud che in *Aldilà del principio di piacere* lascia una via da seguire quando consiglia il lettore di visitare il significato del primo gioco che un bambino di un anno e mezzo si era inventato da sé. Il nipotino di Freud fa sparire e ricomparire un piccolo rocchetto, accompagnando il gesto ripetitivo con le parole, alquanto confuse, "fort" e "da". L'elemento centrale del gioco è l'atto di sparizione e di riapparizione dell'oggetto di legno con del filo avvolto, controllato dal bambino. Si tratta dunque di rapporto con l'assenza e la presenza: con una presenza che si rivela precaria, instabile, pronta a trasformarsi nel suo opposto, in un vuoto che può nuovamente riempirsi, di qualcosa che porta con sé lo scomparire, l'essere altrove, in un continuo invertirsi del "qui" e del "là". La funzione ludica qui, come indica mirabilmente Rovatti¹⁶, si compenetra con l'altro significato del termine gioco, ovvero spazio vacillante, distanza che permette il movimento ed in Freud il senso di controllo e di autodeterminazione che il bambino ottiene sulla situazione rappresentano la possibilità di tollerare l'angoscia dell'assenza.

Ma il ricongiungimento allucinato non restituisce la pienezza perduta, rimane pur sempre nell'ambiguità che assume su di sé lo stesso concetto freudiano di *ripetizione* e di *coazione a ripetere* (nelle nevrosi traumatiche); essa è il doloroso ripresentarsi di un evento sgradevole, ma è anche il ritorno di tale evento per padroneggiarlo, passaggio dalla "passività dell'esperire" all'"attività del giocare"¹⁷. La mamma non c'è ma è come se ci fosse perché il rocchetto non è oggetto qualunque, è materiale manipolabile che permette di dominare la perdita dalla quale scaturisce l'accesso al simbolo linguistico. Esso però, nella sua luminosità, ri-manda (sym-ballein) pur sempre al fondo da cui scaturisce, nei confronti del quale rappresenta ormai un *altrove*.

Sono questi i territori freudiani che instaurano un dialogo con la fenomenologia dell'angoscia.

Cercando dunque di riaddomesticare le curvature del discorso sulla WS non potevo evitare un passaggio in territori limitrofi, sicuramente peculiari e distanti, ma accomunati nel tentativo di restituire alla Psiche ciò che le è propriamente costitutivo: il suo Logos,

¹⁶ Rovatti P., *Abitare la distanza*, 1994

¹⁷ Freud S., *Al di là del principio del piacere*, 1995, pag. 38

ovvero la possibilità di generare discorsi e quella di esserne il centro, destituito da ogni urgenza di classificazione unicamente nosografica.

Perdersi

L'angoscia è dunque momento ri-relativo (a-letheia) per eccellenza, essa non rivolge lo sguardo a ciò che quietamente le sta di fronte, a ciò che riempie il mio campo visivo, a ciò che occupa lo spazio dalla mancanza (il rocchetto od un suo sostituto). Essa è fondamentalmente il *presentarsi di un'assenza* ed è qui che il confine tra psicoanalisi e fenomenologia appare un po' meno netto. Le parole di Heidegger sembrano qui un eco di quelle di ogni malato preso nel vortice della WS:

"Nell'angoscia, noi diciamo, uno è spaesato (Unheimlichet). Ma dinanzi a cosa vi è lo spaesamento e cosa vuol dire quell' "uno"? Non possiamo dire dinanzi a che cosa uno è spaesato, perché lo è nell'insieme. Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza. Questo, tuttavia, non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che nel loro allontanarsi come tale le cose si rivolgono a noi. Questo allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che nell'angoscia ci assedia, ci opprime. Non rimane alcun sostegno. Nel dileguarsi dell'ente rimane soltanto e ci soprassale questo niente".¹⁸

Ma il niente non indica il vuoto assente, la semplice mancanza (come ancora in Freud emergeva) bensì qualcosa che si diversifica costitutivamente dall'ente (ni-ente) e dalle sue molteplici sfumature. Si strappano i veli con cui l'ovvio copre le cose, vestendole di un'abitudine che, mentre le rende rassicuranti, le nasconde.

Il non-sentirsi-a-casa-propria non è la semplice scoperta che la dimora abitata non è la propria, che al posto di questa ve ne sia una nuova acquietante; tale irruzione improvvisa dell' unheimlich non prelude al ritrovamento di una familiarità più autentica e seducente, bensì "l'Esserci è condotto dall' angoscia di fronte al proprio Essere", che è il luogo di un'apertura inoggettivabile che non si rivolge in una pacificante coincidenza con sé, ma piuttosto nel luogo stesso dello spaesamento che non conosce l'oggetto cui si rivolge. E' quel 'Da' inscritto nel Dasein che non può essere posto a distanza, perché costitutivamente presente nel carattere di ogni uomo, come sua fatticità limite e immedesimazione deiettiva col mondo e parallelamente come suo spazio di possibilità progettante.

¹⁸ Heidegger M., Essere e Tempo, 1997, pag. 302

Il non-luogo del confine

Quale dimora abitare, una volta che l'irrompere dell'estraneità mi ha fatto sbalzare in un'apertura che "soffoca ed opprime"¹⁹?

Se proprio dell'uomo è il carattere del venir fuori (ex-sistere), la vita vissuta non è semplicemente rinchiusa nella pelle del mio corpo, essa respira nell'ulteriorità oltrepassante del suo progettarsi. Io sono qui, dove occupo uno spazio ed un ruolo orientati e ben stabili, ma il mio sguardo è indirizzato nella direzione di un "là", che assume non le sembianze geografiche della vicinanza o della lontananza, ma dell'accessibilità del mio corpo vissuto e delle mie possibilità intenzionali.

Lo spaesamento che coglie nell'esperienza di WS, proviene da qualcosa che non si lascia determinare, si fa incontro senza la possibilità neutralizzante dell'appropriazione a sé, la nostra finitezza consiste proprio nel non poter controllare liberamente il luogo in cui tale finitezza è radicata.

Il *dasein* è aperto in modo tale da non poter cogliere questa apertura, da non poter sopportare l'indeterminatezza e l'instabilità in cui essa consiste. Heidegger è chiarissimo nel descrivere che "l'angoscia non ha occhi per vedere un determinato 'qui' o 'là' da cui si avvicina ciò che è minaccioso. Ciò che caratterizza il 'davanti-a-che' dell'angoscia è il fatto che il minaccioso non è *in nessun luogo*²⁰". Il minaccioso è talmente pervasivo che ogni possibilità di orientamento è esclusa; ma quanto può essere tollerabile per una persona una condizione così fluttuante ed eterea in cui non ci si può collocare in alcuna 'casa' protettiva? Il delirio, con il suo carattere costrittivo fabbrica però l'unico spazio ancora abitabile, nonostante il suo carattere di evasione in un mondo *altro*. Il nesso consequenziale dell'esperienza, fino ad ora irriflesso, aproblematico ed inappariscete si rompe e non si può più lasciar essere le cose nella loro immediatezza indisturbata.

Binswanger suggerisce che con la disposizione 'arbitraria' delle cose emergono soprattutto "lacune dell'esperienza, senza che questa possa appagarsi o dispiegarsi liberamente *in nessuna direzione, in nessun dove*"²¹.

¹⁹ Heidegger M., Op. Cit., pag. 204

²⁰ Heidegger M., Op. Cit., pag. 209

²¹ Binswanger L., Il delirio, antropoanalisi e fenomenologia, 1990, pag. 18

In tale stato di disordine la mancanza di vie d'uscita provoca l'ansiosa ricerca di una fine, nella forma del suicidio, del ritiro dalla vita sociale, nella rassegnazione e, soprattutto, nella divaricazione estenuante di un rigido aut-aut, fissato nell'alternativa inautentica del delirio.

In questa lo spazio è ormai costretto-ad-essere abitato nella forma imperativa dell'unilateralità del 'tremendo', in cui non vi è più possibilità per un muoversi ricorrendo a domande e a prove ed il modello di esperienza avanza in modo incorreggibile nell'unica forma che ormai conosce, nel senso che l'intenzionalità, nella forma angosciata, non lascia venire incontro il trascendente nella sua particolarità, ma gioca d'anticipo, rivestendolo dell'unica modalità (delirante) che ormai conosce.

La condizione è emblematicamente riassunta dalla particolare gestualità che assumono alcuni malati, descritti mirabilmente da Callieri; questi ripetono interminabilmente l'atto di *guardarsi le mani vuote*, isolandosi da tutto ciò che avviene intorno. Gli oggetti, che abitualmente occupano il nostro spazio quotidiano, permettono che questo risulti riconoscibile e confermante la nostra identità; in quest'occasione essi però cadono letteralmente di mano; non risultano più utilizzabili in base alla rete di rimandi significativi cui normalmente permettono di accedere, hanno perso il loro carattere strumentale, la funzione di essere un rimando, un 'qualcosa per..'

All'interno della dottrina heideggeriana la realtà non si dà grazie ad un atteggiamento prettamente teoretico-percettivo in cui l'individuo contempra l'essenza, il 'quid est' dell'oggetto che ha di fronte. Più propriamente le cose si configurano come ciò che viene usato, maneggiato, manipolato nelle nostre pratiche, che ci pro-curiamo con un atteggiamento pragmatico che illumina i mezzi oggettuali in virtù del loro rimandare. Il loro modo tipico d'essere è, secondo il filosofo, quello della *Zuhandenheit*, dell'utilizzabilità, dell' "essere a portata di (*zu*) mano (*hand*)". Io non mi rapporto affatto al martello, adeguatamente, se mi domando *che cosa esso è*, se lo considero semplicemente come oggetto, ma lo comprendo solo se esso mi si manifesta *come* è nella sua utilizzabilità, guidata sempre da uno specifico orientamento. La presenza efficace di qualche cosa, a cui sono abituato, s'annuncia proprio quando essa viene meno e dunque viene a manifestarsi proprio allorché, paradossalmente, se ne avverte l'assenza, se ne sente la mancanza. Il guardarsi e riguardarsi le mani assume allora il significato della regressione del corpo vissuto (*Leib*) dal carattere s-velante, di apertura veritativa, ad oggetto meramente biologico (*Korper*), nei confronti del quale il mondo perde il suo carattere di utilizzabilità, per ridursi a puro esistere cosale, privo di connessioni funzionali.

La durata temporalmente sospesa

La straordinaria capacità del soggetto di tollerare la lunghezza, ovvero la durata di un'attesa priva di oggetti, senza costituire la sicurezza della dimora delirante, dà una misura del respiro della WS. Essa presenta come peculiarità l'interminabile durata della sospensione semantica da una parte ed il carattere di gravità e di ultimità della domanda ontologica che pone. Chiarito il secondo punto, l'attenzione vorrebbe ora spostarsi maggiormente sulla forma che assume il vissuto temporale e quanto questo incida poi sulla costruzione del significato di atmosfera delirante.

Si seguirà qui, come idea fondante, quella heideggeriana per cui la temporalità è l'originario 'ekstatikon', la condizione di trovarsi fuori di sé, nel senso che la sua struttura è tale da risultare paradossalmente rinviato oltre se stesso; avanti a sé, in virtù dell'avvenire; verso ciò a partire da cui risulta gettato, nell'orizzonte dell'esser-stato; rivolto a ciò che si presentifica, nel suo trovarsi presso le cose.

L'attesa (gewartigen) esprime quell'avvenire inautentico in base al quale il soggetto si aspetta che il tempo venga verso di lui; in essa c'è una vertiginosa accelerazione ed un'enigmatica anticipazione del futuro che brucia il presente e rende insignificanti i suoi momenti, perché tutta la spasmodica attenzione è rivolta all'evento che si attende. Nell'attesa non c'è durata, non c'è organizzazione del tempo, ma solo il rispecchiarsi con bramosia nell'avvenuta realizzazione.

Ora, la WS si definisce, secondo Di Petta, una "durata sospesa", insopportabile nel suo mantenersi in bilico e l'attesa si è ormai liberata di un qualsiasi oggetto.

Non esiste alcun momento finale ed epifanico di tale vissuto, l'attesa è qui semplicemente la durata di una caduta prolungata, con una sospensione incommensurabile tra il distacco e l'impatto. Il punto cruciale del discorso sta nel fatto che fuori il mondo dura, ma dentro, nella dimensione dell'erlebnis, nulla può veramente accadere, farsi evento, in un limbo che è non-ancora-nulla, ma neppure più essere.

Se ci si orienta all'interno della dimensione della temporalità, intesa come un flusso durevole, come un'unità continua, il paradosso della temporalità della WS è che il tempo né è fermo (come in alcuni Erlebnis depressivi o melanconici), né scorre (come nel costituirsi dell'esperienza comune).

Il presente, così, anche all'interno della teoria husserliana, non è qualificabile come un semplice punto, un istante sfuggente, mentre in esso si embricano indissolubilmente sia la ritenzione del passato (retensio), che la protensione verso il futuro (protensio), in una

dilatazione che consente continuamente questo gioco articolatorio. Il tempo si sveste del suo carattere aprioristico costitutivo delle rappresentazioni interne del mondo fenomenico, per farsi architettura strutturale della coscienza umana e del suo continuo presentificarsi. Il flusso originario palpita allora nel presente vivente, esso è il sottofondo ai vari vissuti intenzionali del momento che per Husserl non sono altro che gli *erlebnis* emergenti di volta in volta.

Ma il presente della WS ha perso ormai tutte le finestre verso ogni alterità temporale ed umana. L'impossibilità di costituirsi come identità narrativa ne è la prova e ricalca la distensione temporale tipica, secondo Callieri, della perplessità:

*"il tempo del perplesso tende a ridursi ad una semplice successione di momenti non articolati tra loro; il suo esserci non può che esser frammentario, privo di un atteggiamento discorsivo, di un dispiegarsi storico; manca la possibilità della dimensione narratologica,[..]lo scucirsi del pensiero, il frammentarsi delle azioni, il cadere improvviso degli scopi, il continuo, nomade imbarazzo, sono tutti elementi ben noti a chi ha pratica clinica."*²²

Se non si può dare racconto o discorso senza che vi sia una strutturazione temporale, allora la presenza incarnata del malato è in preda alla più radicale di tutte le epochè, la riduzione fenomenologica più assoluta: quella che oltre a mettere tra parentesi l'ovvietà del mondo naturale e del rapporto aproblematico io-altro-mondo, sospende la stessa intenzionalità, il motore vivente di ogni vissuto, la sua *conditio sine qua non*.

Essa si manifesta grossolanamente in quella che Blankenburg chiama 'perdita dell'evidenza naturale'²³, di quel genere d'esperienza nella vita d'ogni giorno che non si nota, non ha alcuna visibilità, ma si fa sentire quando viene meno, perché sostituita dalla discontinuità o inconseguenzialità del decorso schizofrenico, fissato in un presente frammentato ed incoerente. Ne è testimonianza uno dei numerosi resoconti di Pietro, uno dei malati seguiti da Di Petta, ormai incapace di ri-trovare in una dimensione narratologica, di dare un senso, collegato temporalmente, alla sua presenza:

*"In genere una persona può dire io sono me stessa e non voglio essere uguale a nessuna, purtroppo io non riesco a dire altrettanto perché non so io chi sono, che cosa voglio, che cosa provo.."*²⁴

²² Callieri B., Op. Cit., pag. 102

²³ Gozzetti G. et alii, Op. Cit., pag. 130

²⁴ Di Petta, Op. Cit., pag.82

Il progetto stesso si sospende, non vi è la possibilità di ritrovarsi nelle proprie azioni (discorsive ed intenzionali), che perdono la proprietà della finalizzazione e rimangono in una dimensione anoggettuale, multipla, fibrillante.

Il significato tra intenzione e compimento

Si cercherà di cogliere le strutture a priori dell'esperienza che colludono con una tale atmosfera di sospensione.

Lo sguardo dovrà allora affondare dentro le coordinate essenziali della riflessione fenomenologica, nella forma husserliana della *wesensschau*, della visione d'essenza. Questo atteggiamento non indica assolutamente un piano di estrema precisione descrittiva, ma una visione categoriale che vada in profondità, verso i *caratteri essenziali dei fenomeni*. La percezione in tal senso è un simbolo ambivalente che si costituisce come *Sinnbild* (senso) della realtà e non mera *Abbild* (immagine), mantenendo una coincidenza tra il processo centrifugo di una proiezione più o meno intonata (*gestimmtheit*) e di una introiezione selettiva.

Callieri, nel suo lavoro del '62, distingue riflessivamente i due momenti fondamentali dell'atto di cogliere un significato, di costruire una *sinnbild* con i termini:

- 1) *intenzione* di significato
- 2) *compimento* del significato

Nella prima emerge il carattere proprio di ogni atto psichico, ovvero quello di riferirsi sempre ad un oggetto trascendente, che poi appare come fenomeno immanente nella datità del flusso coscienziale. Esso non può non riferirsi ad un riempimento di senso; il soggetto tende allora ad integrare la pura percezione sensoriale in un significato compiuto, totale. Ciò che è 'immediatamente dato' è soltanto un caos di 'impressioni', che però è subito filtrato in intuizioni, grazie ad un processo di *unificazione sintetica*, come la definisce Husserl. Binswanger, nei suoi ultimi anni di vita, ritornando sulle orme degli insegnamenti del maestro di Gottinga, denomina questo momento primario della percezione come 'apprensione' che si regola nell'equilibrio tra *aisthesis*, *mnème* e *fantasia*. La fantasia è la facoltà non tanto di formare immagini, quanto la prescrizione che attualmente mette in relazione ciò che non è più attuale, il mnemico, con ciò che ci si prospetta. Nella WS al vincolo rigido tra le prescrizioni dell'immaginazione (*mneme* e *fantasia*) e alla corrispondente esattezza della presentazione (*präsentation*) si sostituisce uno scollamento deviato dello schema. Come suggerisce Binswanger: " Nel progetto di mondo, più che di

vissuti e di eventi della storia vissuta, cioè di un proprio schema di relazioni categoriali, si tratta di un modo di mettere in relazione dati sensibili, esperienze e significati, di una propria forma di donazione di senso che però non è per niente casuale ma obbedisce ad una propria consequenzialità²⁵.

Questo è ciò che avviene in ogni percezione di tipo già delirante o psicotica, mentre nella WS la sospensione di significato che è in atto impedisce la creazione di uno schema strutturalmente altro.

Se si parte dalla considerazione aristotelica, abbracciata da Kant, prima, e da Husserl, poi, che cioè "l'anima non pensa mai senza phantasma", ovvero senza intuizione sensibile, si ammette che nella WS non si formano affatto intuizioni che costituiscano un effettivo incontro ricettivo della realtà esterna. Mentre l'esperienza comune pone sempre nuovi compiti alla *fantasia*, nel senso dell'accordo con quanto è ritenuto mnesticamente, qui l'intera costituzione della percezione è ridotta ad una mono-tonia incompiuta, fissata in un'aura senza tempo tinta. Nella 'stimmung' delirante ciò che ci viene incontro come trascendente e ciò che è costituito come immanente si disgiungono nettamente. Tornando al lavoro di Callieri, si può gettare un ponte con l'ultimo Binswanger, quando questi arriva ad affermare che in tali casi "non si può certo dire che la coscienza si scelga spontaneamente ciò che le sembra degno di essere recepito" e che dunque non sussiste alcuna ricettività per oggetti trascendentali.

Se infatti per il secondo momento si intende l'oggetto percettivo normalmente individuato per l'adeguato compimento del significato, è anche palese però che esso rimane un dato bruto prima di ogni intervento intenzionale. Sì che gli oggetti sono dati prima della percezione, ma sarebbero sprovvisti di un significato espresso, prima dell'attività sintetica e progettuale della coscienza.

Nella WS il compimento di significato non si compie, più o meno adeguatamente, nell'oggetto congruamente stabilito, ma resta piuttosto nel soggetto stesso. L'intenzione si distacca dalla possibilità di un'autocorrezione regolativa e tende a diffondersi in modo aspecifico, capovolgendo il significato di tutto ciò che incontra in un'atmosfera di rapporti potenziali e contrastanti.

²⁵ Binswanger L., Op. Cit., pag. 28

Cosa rimane nelle macerie

Tutto assume allora un" *carattere estraneo, sinistro, enigmatico, in un incubo di incantesimo maligno, in un'atmosfera da venerdì santo.*²⁶, che fenomenologicamente è collegata al rilievo egocentrico della WS, che è da Conrad definito *anastrophè*.

Il soggetto, in questo ipertrasferimento soggettivo, si trova servilisticamente in balia degli eventi, in un accadere che non permette più alcuna presa di distanza neutrale da ciò che lo circonda; scruta le cose da un'unica prospettiva, dal centro del mondo, dove tutto ruota attorno, in una condizione in cui ha perduto la capacità di cambiare, secondo le necessità, il sistema di riferimento con il quale è possibile vedersi dall'interno, come fonte della propria percezione o giudizio, e contemporaneamente come parte di un mondo umano condiviso.

L'Altro perde la possibilità di apparire come un mio Alter-ego con una sua specificità costitutiva; la dimensione del singolare, del privatamente intimo è ormai persa, così come quella duale dell'incontro. Rimane solo lo spazio per coltivare un'antinomia manichea da ultima spiaggia io-e-gli-altri, gli altri-ed-io; tutto ciò che mi appartiene è a rischio, c'è, in questa attesa anoggettuale, un quid in agguato, che può sopraggiungere da un momento all'altro: "mi pareva che *tutti* ridessero di me..non sapevo più come parlare o cosa fare..stanotte *mi* è sembrato di capire che portavano via il mio vicino..*io* non ho colpa, non ho ammazzato *nessuno* ma era come se l'avessi fatto...vidi il cane, era come se mi dicessero "vuoi diventare come quello?"²⁷ E' ormai impossibile fare la svolta copernicana e la condanna kafkiana risiede nell'impossibilità di compiere alcun passaggio (l'Uberstieg di Conrad), nel rimanere prigionieri di una tortura che costringe lo sguardo a fissarsi sotto la veste del 'tremendo', schiavo di un mondo che è la proiezione delle proprie qualità interne.

C'è ancora un Altro?

Il difetto di un mondo comune oggettivo del *koinos Kosmos* è l'espressione tipica del frantumarsi del mondo unitario dei significati. Infatti la costituzione del mondo comune implica che io lo costituisca come comunità di monadi, cioè che riesca ad oltrepassare il mio personale mondo vitale. Ma la schiavitù dell'*anastrophè* ha ormai alienato le strade che possano portare alla costituzione dell'Altro come un Altro-me.

²⁶ Callieri B., Op. Cit., pag. 84

²⁷ Callieri B., Op. Cit., pag. 95

Questi nel delirio arriva ad assumere sembianze ormai trasformate metamorficamente; la relazione del delirante con l'oggetto non è di reciprocità dialettica, di biunivocità, perché in una situazione prototipica in cui il malato incontra la madre e la "allucina" come "diavolo" è il "diavolo" l'oggetto che egli incontra nella relazione delirante. La madre (l'oggetto pre-delirante) è divenuta il predicato del nuovo oggetto delirante, ovvero il "diavolo". La relazione è univoca perché l'oggetto non risponderà come "diavolo" ma come "madre" creando una *relazione impossibile*. Lo scacco dell'articolazione interumana qui è già approdato ad un porto d'oltremare, perché l'Altro è già stato riqualificato in un'idea delirante nuova.

Nella WS l'Altro è anonimo, non lo si raggiunge mai in una distanza insormontabile. E' uno dei momenti costitutivi dell'*alienità*, che non riesce più a riprendersi, ad arrestare la caduta verso l'abisso della follia.

Ma chi è l'Altro per il malato che si trova nel 'presagio' schizofrenico?

Uno è sicuramente il terapeuta, lo psichiatra, lo psicologo che non riesce a sintonizzarsi sull'onda di questa presenza-svanente, nell'ansia di risolvere una situazione scomoda, che spiazza, punge alacramente chiunque vi venga in contatto.

Le parole di Di Petta possono sembrare forse troppo vaghe ma tracciano rotte stimolanti e problematizzanti:

"Non c'entra più nulla allora qui quel mero che cosa ha? che cosa devo dargli? Semmai c'entra il dove è (rispetto al dove sono io)? Il come è (rispetto al come sono io)? Forse, appunto, il dove mi colloco in questo non-luogo tra me e lui, nell'orizzonte liminare che corre tra essere e nulla?"²⁸

La forma di questo *tra* andrebbe infatti ricercata nella teoria dell'intersoggettività di Husserl²⁹ in cui si distinguono tre modi fondamentali di percezione di colui che ci sta di fronte:

il primo è di percepirlo come cosa tra le cose, come corpo di natura, nella sua mera dimensione biologica. In questo sguardo l'Altro è ridotto a semplice sfondo della mia presenza, egocentricamente assimilabile all'unico punto di vista sul mondo. Nella seconda modalità l'Altro può essere appercepito come un estraneo, come uno che ha il significato di estraneo, mentre nella terza viene appercepito come un mio simile, una presenza psico-fisica che esperisce me come io esperisco lui.

²⁸ Callieri B., Maldonado M., Di Petta G., Lineamenti di psicopatologia fenomenologica, 1999, pag. 169

²⁹ Husserl E., Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini, 1960

L'ultimo livello è quello perfetto, nel senso che è il raggiungimento di una completezza reciproca. Se esercito l'epochè fenomenologia rimane secondo Husserl il mio-Ego, cioè l'originaria appartenenza-a-me nel mio flusso coscienziale.

Qui vi trovo una trascendenza-immanente, scoprendo l'alterità che vive in me e trovando in primis il mio corpo, come unità psico-fisica, sulla cui carne "vi è più ragione che nella miglior sapienza"³⁰; il mondo infatti prende forma in base alle possibilità del mio corpo che non è uno strumento che adopero in vista di azioni, ma io sono il mio stesso corpo ed i fili intenzionali che creo nei confronti del mondo, che si offre come concavità modellabile dalle convessità carnali del mio corpo. Non mi servo del mio corpo, questo non si limita ad avvicinare oggetti distanti, a spostarmi da un posto all'altro, ad azionare neurotrasmettitori che biologicamente determinano l'omeostasi biologica dell'organismo, a vincolarmi istintivamente agli imprinting ambientali o ai codici culturali, perché non ho un corpo, ma lo sono, in quell'indissolubile unione psico-fisica che già Husserl aveva individuato. Non si può prescindere dal chiamare in causa la carne per ogni discorso anche gnoseologico e soprattutto intersoggettivamente fondato. Mirabilmente Merleau-Ponty avverte che *"se è vero che io ho coscienza del mio corpo attraverso il mondo, se è vero che esso è, al centro del mondo, il termine inosservato verso il quale tutti gli oggetti voltano la faccia, è anche vero, per la stessa ragione, che il mio corpo è il perno del mio mondo, ed in questo senso ho coscienza del mondo per mezzo del mio corpo."*³¹ Tale unità psico-fisica è nella dottrina di Husserl l'Ego-puro che nella rappresentazione, nel terzo livello dell'intersoggettività, diviene capace di accogliere l'estraneo come Altro-da-me col significato di Alter-ego non solo presente ma presente e partecipante. Il grado di comunione con l'Altro raggiunge qui l'armonia parziale, perché tende ma non arriva alla completa identificazione. Husserl definisce un simile accoppiamento come *Paarung* e vi denota la possibilità di presentificare un senso tra due persone, che costruiscono un nucleo intenzionale di una comunità che tende ad uno stesso telos, in modo armonico.

L'appresentazione secondo Paci è un "sentire e non un ragionamento"³²: io sento un altro che è in rapporto a me, ma non è me, e sento che ha proprio quei caratteri che non sono in me; l'Alter-ego mi trascende, ha un'essenza propria ma può trovare conferma e senso solo nell'esser mio, nel senso che è un'altra possibilità del mio essere corpo, un altro centro nevralgico di un mondo vissuto, come il mio.

³⁰ Nietzsche F.W., *Così parlò Zarathustra*, 2004, pag. 130

³¹ Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, 1972, pag. 190

³² Paci E, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, citato in G. Di Petta, *Il Mondo sospeso*, 1999, pag. 140

Nella WS il non-ritrovarsi-più fa regredire l'Altro dunque in una dimora irraggiungibile, in cui non esiste la consapevolezza della presenza di prospettive diverse dalla propria, di altri Ego comunemente legati al mio stesso destino ma allo stesso tempo autori della costituzione del loro mondo. L'Altro, nella WS, è dunque la sentinella di confine che ha di fronte a sé un uomo che si sta perdendo, che supplica con strazio un aiuto, una risposta che paradossalmente sarà palliativa, ma chiuderà con un macigno il pozzo che è stato aperto. Anche l'Altro, dunque, testimone dello sfascio di ogni significato, che voglia tendere una fune si trova costretto a sostare su un limen la cui abitabilità ha il carattere di un gioco molto sottile, tra l'angoscia di essere risucchiato nel baratro che il malato vede aprirsi sotto i suoi piedi e l'incolmabile scarto di ogni risposta (acquietante, rimuovente, vuota), farmacologica o psicoterapeutica che sia. "Quando si formulano al mondo domande a cui il mondo non sa rispondere, allora si finisce fatalmente per perdere la sintonia col mondo".³³

Per uno sguardo alternativo

Le considerazioni svolte hanno la pretesa di riaprire una zona di discussione che ormai si trova sommersa nella radura del non-senso, ridotta a semplice carattere di prodromo del delirio. Nelle divagazioni di queste pagine, non sempre orientate a bussola, l'intento era quello di essere testimoni del percorso sballato che ha compiuto la *stimmung* delirante. Se si dovessero trovare dei punti riassuntivi degli approdi in cui il viaggio ha sostato, si potrebbero delineare i seguenti:

- 1) Le formazioni deliranti primarie non sono immediatamente deducibili dalla WS, che ha un valore psicopatologico specifico.
- 2) L'intenzione di significato, come proposto da Callieri, è un momento fenomenologico dotato di larga autonomia di fronte al suo compimento, cioè all'oggetto percepito. Nella WS essa rimane totalmente sospesa, contrariamente all'iperdiffusione che avviene nelle esperienze deliranti primarie.
- 3) Non mi sono addentrato all'interno della problematica se la WS sia una condizione primariamente cognitiva, una deficienza percettiva che suscita secondariamente una risposta emozionale ed affettiva, o se invece una modificazione dell'umore sia la causa della percezione alterata del mondo esterno. Si è scelto infatti solo di illuminare il vissuto

³³ Di Petta, Op. Cit., pag. 91

emergente fotografato nella sua insorgenza rapida e difficilmente individuabile, utilizzando le categorie descrittive della fenomenologia husserliana, nelle tracce che essa ha lasciato soprattutto nell'ultimo Binswanger e nella svolta praticata da Callieri, qui in Italia.

4) Si è cercato di mettere in luce, parallelamente all'analisi percettiva e di costruzione dei significati, anche la "patogenesi esistenziale" del delirio. La WS passa allora aldilà della descrizione trasversale e dell'opacità compatta dei sintomi, per divenire un momento, colto nella sua occasio fugax, di trasformazione globale dell'esistenza, di s-velamento del fondo da cui questa si sporge.

5) Contrariamente ad ogni riduzionismo organicistico e biologico non si esclude in questa prospettiva il peso della valutazione neurobiologica ma si evita sicuramente di renderla causa od unica esplicazione del vissuto. Si ammette piuttosto che all'interno di alterazioni sinaptiche, a livello fisico-empirico, sicuramente esistenti nei circuiti neuronali, vi sia lo spazio per una progettualità esistenziale che, per quanto lontana dalla normalità statistica, non cessa di seguire la propria norma, magari difficilmente comprensibile, ma mai inconsequenziale ed insensata.

BIBLIOGRAFIA

Armezzani M., (1998), *L'enigma dell'ovvio*, Padova, Edizione Unipress

Armezzani M., (1995), *L'indagine della personalità, modelli e paradigmi della ricerca*, Roma, Editore Carocci

Berto G., (1999), *Lo Spaesamento*, Milano, Edizione Bompiani

Binswanger L., (1990), *Delirio*, Venezia, Editore Marsilio

Binswanger L., (1956), *Drei formen missgluckten daseins*, Max Niemeyer Verlag, Tubingen, [trad. It., (2001), *Tre forme di esistenza mancata*, Milano, Edizioni Bompiani]

Borgna E., (1995), *Come se finisse il mondo, Il senso dell'esperienza schizofrenica*, Milano, Edizioni Feltrinelli

Callieri B., (1982), *Quando vince l'ombra*, Roma, Editore Città Nuova

Callieri B., Maldonado M., Di Petta G., (1999), *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*, Napoli, Alfredo Guida Editore

Capreri M. et alii, (1973), *Antico Testamento*, Milano, Edizione Bietti

Cargnello D., (1977), *Alterità e alienità*, Milano, Feltrinelli

Colombo G., (1997), *Manuale di psicopatologia generale*, Padova, Edizione Cleup

Di Petta G., (1999), *Il Mondo Sospeso*, Roma, Edizioni Universitarie Romane

- Fabris A., (2000), *Essere e Tempo, introduzione alla lettura*, Roma, Edizioni Carocci
- Freud. S., (1995), *Al di là del principio di piacere*, Milano, Bruno Mondatori Editore
- Gadamer H.G., (1960), *Warheit und Methode*, J.C.B. Mahr, Tubingen, [trad. It., (1983), *Verità e metodo*, G. Vattimo (a cura di), Milano, Bompiani Editore]
- Galimberti U., (1996), *Psichiatria e fenomenologia*, Milano, Feltrinelli
- Galimberti U., (2003), *Il Corpo*, Milano, Feltrinelli
- Galimberti U., (2003), *Gli equivoci dell'anima*, Milano, Edizioni Feltrinelli
- Gozzetti G. Cappellari L. Ballerini A., (1999), *Psicopatologia fenomenologica delle psicosi*, Milano, Raffaello Cortina Editore
- Husserl E., (1960), *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Milano, Bompiani Editore
- Heidegger M., (1927), *Sein und Zeit*, [trad. It., (1997), *Essere e Tempo*, Pietro Chiodi (a cura di), Milano, Longanesi & C.]
- Jaspers K., (1913), *Allgemeine Psychopathologie*, [trad. It., (1964), *Psicopatologia generale*, R. Priori (a cura di), Roma, Pensiero Scientifico Editore]
- Merleau-Ponty M., (1972), *Fenomenologia della percezione*, Milano, Edizione Il Saggiatore
- Nietzsche F.W., (1885), *Also sprach Zarathustra*, [trad. it., (1982), *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi]
- Patarnello L., (2002), *Introspezioni, il conflitto e l'angoscia, l'aggressività e la dipendenza, il terrore e la catastrofe*, Padova, Edizioni Unipress
- Racamier P., (2003), *Incesto ed incestuale*, Milano, Franco Angeli Editore
- Rovatti P.A., (1994), *Abitare la distanza*, Milano, Feltrinelli
- Turchi G.P., Perno A., (2002), *Modello medico e psicopatologia come interrogativo*, Padova, Editore Upsel Domenighini